DU BRICOLAGE EXÉGÉTIQUE

Gérard Rochais[1]

À Guy Couturier,
qui, sa vie durant, bricola pierres et
mots,
à l'occasion de ses 65 ans

L'exégète biblique ne construit pas, à proprement parler, son objet: il le donne à voir. Car le *Livre*, qui est son objet, c'est-à-dire jeté devant lui, est toujours déjà là avant lui. Il l'ouvre, regarde un texte, l'étudie pour le faire entrevoir à un lecteur éventuel, pour faire que le texte étudié *s'écrive* pour ce lecteur par le médiation d'une autre lecture, d'un autre écrit. Il est lui-même un passeur entre les questions du texte déjà écrit et celles du lecteur. Sa fonction est liminaire: se tenir, questionnant et questionné, près du texte, près du lecteur inconnu, occupant les seuils où s'entrecroisent les questions.

Dans ce court article, je voudrais préciser le rôle du critique tel que je l'entends; puis développer, plus longuement, la première démarche de toute exégèse, antérieure à chaque méthode, démarche qui s'apparente par bien des côtés, analogiquement, à celle du bricoleur; indiquer, finalement, très brièvement, comment l'exégèse biblique, science empruntante à toute science humaine, peut enrichir ses créancières.

Du rôle de l'exégète

L'exégète est d'abord un *lecteur*, avec d'autres, pour d'autres. Il invite à lire avec lui les rapports qu'il a perçus entre les signes

---

1 Gérard Rochais est professeur au département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal.

et les mots, à écouter une musique plus complexe qui résulte du jeu des voix entendues. Il parle ou écrit pour éveiller une écoute à une parole autre que la sienne, pour susciter une lecture qui rendra aux choses et aux mots leur nouveauté, en laissant le texte à lui-même, à sa présence anonyme, à l'affirmation violente, impersonnelle, qu'il est. Or, une telle lecture exige un don qui n'est pas donné à l'avance, qu'il faut chaque fois recevoir, acquérir ou perdre dans l'oubli de soi-même. Car «ce qui menace le plus la lecture: la réalité du lecteur, sa personnalité, son immodestie, l'acharnement à vouloir demeurer lui-même en face de ce qu'il lit, à vouloir être un homme qui sait lire en général»[2]. Lire demande une attitude d'accueil, une capacité d'étonnement, d'émerveillement, une liberté qui consent, dit oui, «ne peut que dire oui, dans l'espace ouvert par ce oui, laisse s'affirmer la décision bouleversante de l'œuvre, l'affirmation qu'elle est — et rien de plus»[3]. Liberté d'autant plus nécessaire que le lecteur du texte biblique ou de tout texte ne sait pas *a priori* ce qui accrochera son regard, retiendra son attention, ou inspirera son écoute, avant que le texte ne vienne à lui, le regarde et le surprenne.

Alors commence la *compréhension* qui est saisie du lecteur par le texte biblique, et du texte par le lecteur, dans une danse rapide et légère avec un partenaire invisible, caché derrière le texte et comme le garantissant: Dieu. Mais Dieu n'est que dans la parole humaine, car «Dieu, lorsqu'il parle, a comme besoin d'entendre sa propre parole — devenue ainsi réponse — répétée en l'homme où elle peut seulement s'affirmer et qui en devient responsable. Il n'y a pas contact de pensées, ni traduction en mots de l'indicible pensée divine, mais échange de parole. Et sans doute c'est de Dieu qu'il s'agit, mais l'*Exode* dit bien:

---

2 M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard (collection «Idées», no 155), 1955, p. 265.

3 *Ibid.*, p. 258.

"*Comme un homme parle à un autre homme!*"»[4]. La parole biblique tend à abolir la distance, sans la franchir, entre le transcendant et l'humain. Que veut dire comprendre un texte biblique ou religieux? Comprendre veut dire saisir la relation qui unit les mots humains au lointain, au transcendant, à l'origine. Et pourtant comprendre, ce n'est pas chercher refuge dans l'Autre qui garantirait le dit du texte, mais entrevoir sa plénitude, sa force concrète, en laissant l'initiative aux mots «qui savent de nous ce que nous ignorons d'eux» (Char), et, finalement, ouvrir un espace vers quoi tout ce qui a sens remonterait comme vers son origine. Comprendre, c'est reconnaître que l'on n'a jamais assez compris, c'est reconnaître que toutes les significations demeurent en suspens tant que l'on n'a pas achevé de se comprendre soi-même, de se laisser déchiffrer par la médiation des mots. Le texte «compris» ouvre alors un horizon qui enrichit le nôtre, sans nécessairement se fusionner avec.

Interpréter, c'est, grâce à la compréhension acquise du texte, le donner à voir, par la parole ou l'écrit, à un autre; c'est amener le texte à l'éclat de sa présence, à ce qu'il soit, et faire ainsi qu'il puisse se communiquer, en veillant à ce que le texte interprété garde son vif et son tranchant, toute sa puissance d'interrogation. Interpréter, c'est moins faire voir la multiplicité du texte où les sens se superposent, s'entrelacent et se révèlent de plus en plus innombrables, voire même contradictoires, que de diriger le regard d'un autre lecteur éventuel de ce texte; diriger le regard veut dire déplacer les premières questions souvent avides de réponses pour leur en substituer d'autres qui mettront le lecteur à son tour sur le chemin de la compréhension, sans garantir que ce chemin le mènera nécessairement au but, mais qui lui donnera au moins l'assurance qu'il se déplace dans les limites du texte. Ainsi l'interprète n'offre à son lecteur ni preuves ni évidences, car «les preuves fatiguent la vérité» (Braque) et les évidences

4 M. Blanchot, «La parole prophétique», dans *Le livre à venir*, Paris, Gallimard (collection «Folio/Essai», no 48), 1959, p. 114s. La citation biblique provient d'*Ex* 33,11.

tuent la surprise, mais essaie de le mener à sa propre interrogation devant un texte qui, lu, n'a encore jamais été lu, est sans cesse à relire.

Lire, comprendre, interpréter un texte ne sont pas des actes distincts. Ils sont toujours présents simultanément. L'interprétation demande sans cesse une compréhension plus intuitive du texte et de soi pour pouvoir communiquer au lecteur des interrogations qui à son tour l'éveilleront au texte à lire. La compréhension, de son côté, exige de multiples lectures de l'œuvre et de ce qui l'entoure, afin de pouvoir peu à peu l'apprivoiser, tout en sachant qu'aucune lecture ne l'épuisera, car le texte parle encore quand tout a été dit.

De la première démarche de l'exégèse

Pour accomplir sa triple tâche, l'exégète a besoin, bien sûr, d'un savoir qui le fait classer, parfois bien malgré lui, dans la caste des érudits; car lui-même sait que ce dont il a le plus besoin, c'est d'un savoir-faire qui l'apparente au bricoleur. Comme ce dernier, il se doit d'être adroit, ingénieux, touche-à-tout, imaginatif et artiste. Ce que l'un et l'autre vont faire dépend, en effet, du matériau qu'ils ont devant eux. Leur façon de faire n'est pas prévue d'avance, ne suit pas des règles prédéterminées; elle est sans calcul, improvisée. Ni l'un ni l'autre ne disposent d'un mode d'emploi, d'une méthode *a priori*: la méthode, selon l'étymologie même du terme, est, dans un premier temps, le chemin qu'ils ouvrent en le parcourant, qui les accompagne; puis, dans un second temps, ce qui vient après, ce qu'ils vont adopter pour contrôler et exposer l'intuition saisie lors de la première démarche; la préposition *meta*, qui se retrouve dans le grec *methodos*, signifie avec et après. L'exégète, comme le bricoleur, ressent d'abord l'appel de son objet, sa force de rapt qui l'emporte, parfois le séduit, et accueille cet appel avec disponibilité; il voit l'objet qu'il touche et, par imagination, le rêve dont il est porteur; il l'écoute avec attention et patience, le laisse séjourner en lui jusqu'à ce que s'entrecroisant, les questions que l'objet lui pose et celles que lui-même, souvent par

des chemins de traverse, lui adresse, provoquent un déclic, l'intuition, qui est l'orée de la connaissance; jusqu'à ce que la trace qu'il poursuivait se projette maintenant vers l'avant. Alors commence la seconde démarche: l'exposition, par une approche appropriée, ou la construction, par une technique adaptée, de ce vers quoi le texte ou le matériau questionnaient.

Délaissant cette analogie entre l'exégèse et le bricolage, quoiqu'elle soit toujours sous-jacente, il faut maintenant préciser les diverses étapes, souvent entremêlées, de la première démarche de l'exégèse.

L'exégèse se met en route sur un *appel*. Appel provenant au mieux du texte qui, lu parfois par hasard ou peut-être par nécessité, suscite l'intérêt, provoque et, parfois même, séduit. Car les mots, entendons: ceux d'un texte littéraire, peuvent aussi éveiller un désir, sans que l'on en sache encore le sens, ce à quoi il nous destinent. L'appel provient aussi, assez souvent, de l'insatisfaction ressentie à la lecture de commentaires qui n'ont plus rien à dire, que des sens à répéter. Exégèse ressassante, sans souffle, où le texte ne passe plus; trop de professeurs en exégèse ne savent plus au juste quoi dire, mais sont forts seulement de leur besoin, de leur nécessité d'écrire, si bien que, comme le disait Montaigne, «il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses». On pourrait se laisser prendre facilement à l'opinion illusoire que l'exégèse biblique est plus féconde parce qu'elle est en crue depuis cinquante ans et qu'elle a multiplié ses méthodes. La crue a provoqué l'inondation d'une littérature de seconde zone, et la multiplicité des méthodes a engendré bien des coteries qui, au mieux, se supportent entre elles quand elles ne se dévorent pas; pour écrire il faut faire partie d'une chapelle, traiter selon une méthode définie d'un sujet admis par elle, reconnu par elle comme d'intérêt vital, aux dépens souvent du texte et de son lecteur éventuel. L'insatisfaction devant les sens rabâchés, la lassitude devant les chicanes interminables entre les méthodes peuvent avoir comme effet salutaire de ramener au texte, hors de tout système établi. L'appel vers le texte peut être commandé par la

tâche d'enseigner, que l'on soit professeur d'université, enseignant au secondaire, ou catéchète. Si enseigner veut dire donner le désir d'apprendre, l'enseignant saura changer cette obligation d'aller au texte en appel du texte par le choix de passages susceptibles d'éveiller l'intérêt des auditeurs, d'aiguiser leur désir, de susciter la passion. Le pire appel que peut recevoir l'exégète lui vient de l'extérieur; celui qui veut faire concorder le texte avec un sens reçu, répercuté sans critique par les médias, que cet appel lui parvienne du sens commun ou d'un magistère; là où le sens est imposé d'avance, il convient de le faire taire par des questions appropriées, soit pour le vérifier, soit pour le rejeter.

Le véritable appel, celui qui provient du texte lui-même, demande *accueil*, qui est le don de recevoir la parole qui est offerte. Or l'appel silencieux du texte, dans le bruit général impose le silence, «que le lecteur n'entend qu'en y répondant, qui le détourne des relations habituelles et qui le tourne vers l'espace auprès duquel, en y séjournant, la lecture devient approche, accueil ravi de la générosité de l'œuvre, accueil qui élève l'œuvre à l'être et fait de l'accueil le ravissement où se prononce l'œuvre»[5]. Cet appel silencieux impose de faire le vide pour qu'une interrogation vierge de tout préjugé, libre de tout présupposé, loin de tout souci, maintenant la distance de soi au texte et du texte à soi, commence à poindre. Car comment être fasciné par un texte biblique cent fois scruté, analysé, démonté, sinon en y revenant avec silence? Aujourd'hui, en exégèse biblique, c'est le trop de paroles qui joue le rôle d'interdit: le débat bavard, inutile, superflu; pour braver cet interdit, il faut imposer silence au déjà-dit qui ne cesse de retentir en soi. Dans ses entretiens avec Marcel Cohen, E. Jabès a exprimé avec justesse et en peu de mots l'essentiel de cette attitude: «Mon premier travail sur le mot ne peut s'effectuer hors de son contexte. Si je prend l'exemple du mot "commentaire" que j'écris "Comment taire?" ce qui me frappe, c'est de voir que toutes mes préoccupations profondes sont déjà étalées là. En

5 M. Blanchot, *L'espace littéraire*, p. 261.

effet, commenter c'est faire taire un sens déjà établi, un sens figé. Mais c'est aussi faire taire la perception immédiate que nous avons du texte pour lui laisser une chance de parler par lui-même»[6]. L'accueil, qui impose le silence, fait taire les premières questions avides de réponses et les réponses déjà données et vise à garder pure la distance à l'œuvre, à garder vie à cette distance, pour que l'œuvre se donne à lire dans son étrangeté et sa nouveauté.

L'approche première de l'œuvre, qui ne supprime pas l'intervalle du texte à soi, se fait simultanément par le regard, l'écoute et la question. Approche essentielle qui commandera la seconde démarche, celle de l'interprétation et de l'écriture. Parlons d'abord du *regard*.

«La science, écrit R. Barthes, interprète le regard de trois façons (combinables): en termes d'information (le regard renseigne), en termes de relations (les regards s'échangent), en termes de possession (par le regard, je touche, j'atteins, je saisis, je suis saisi) (...) Mais toujours le regard *cherche*: quelque chose, quelqu'un. C'est un signe *inquiet*: (...) sa force le déborde»[7]. Retenons la seconde fonction: établir une relation. Lire comme voir, c'est percevoir une distance entre soi et l'autre, entre soi et le reste du monde. C'est avoir le monde à l'œil, le tenir à distance. Mais c'est aussi aller à la rencontre d'un autre regard, ce *Regard* qui nous regarde depuis le fond de la page. «Dans le verbe "regarder", les frontières de l'actif et du passif sont incertaines», continue R. Barthes[8]. Comme le bricoleur que regardent les matériaux laissant entrevoir le rêve dont ils sont porteurs, l'exégète est porté par le rêve d'un sens qui se montre et se dérobe pour mieux réapparaître, plus secret et plus fascinant encore sous des voiles que la recherche inquiète et

---

6 E. Jabès, *Du désert au livre. Entretiens avec Marcel Cohen*. Paris, Belfond, 1980, p. 136.

7 R. Barthes, *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III,* Paris, Seuil (collection «Tel Quel»), 1982, p. 279.

8 *Ibid.*, p. 280.

pourtant dilettante a certes rendus plus transparents, mais plus infranchissables encore. Le texte ainsi regardé ne livre pas son secret, mais est médiatisé par celui qui l'observe; la distance entre le texte et lui n'est pas franchie, mais une première prise de contact s'est établie, qui rend aussi le lecteur *autre*. La lecture est un engagement inextricable et *réciproque* du lecteur avec le texte.

Le regard du lecteur, comme celui du bricoleur ou de l'artiste, perçoit comme en filigrane le rêve dont son objet est porteur. Le texte fait signe et indique par ce qu'il donne à observer: les mots, leur agencement entre eux, et finalement leur mise en scène, c'est-à-dire la forme littéraire du texte. Il faut donc que le lecteur s'introduise entre les mots pour les contempler et les voir s'éclairer, en laissant libre cours à une rêverie savante; il lui faut être ému pour ne pas devenir aveugle, trouver la fraîcheur du détail toujours à situer dans l'ensemble du texte, et laisser le texte venir à lui avec tout son naturel pour que, regardant vers ce qu'il cherche, il ne finisse pas par voir et trouver seulement ce qu'il regarde. Ainsi malheureusement, dans de trop nombreuses interprétations fondamentalistes, qu'elles soient chrétiennes, musulmanes ou hindoues. Le texte est devenu prétexte. Le critique doit déranger l'assurance d'une telle exégèse qui accole les référents aux mots, comme si le langage religieux n'était pour l'homme que le décor vain de vérités plus substantielles, la vitre qui donnerait sur l'ultime réalité, et imposer silence à une bêtise parfois bien arrogante, pour susciter à l'égard du texte une attitude plus réservée et éveiller une écoute plus libre et plus authentique, où l'immédiateté d'un sens donné ou imposé ne gênera plus l'approche du texte.

Le regard véritable engendre pour les Grecs le savoir: le parfait *oida* signifie littéralement: je sais parce que j'ai vu. Les Sémites, eux, apprennent en écoutant. Chez l'exégète le regard et *l'écoute* sont complémentaires et indissociables. Car le texte qu'il regarde et qui le regarde va susciter en lui l'écoute. Le regard est externe et maintient la distance; l'écoute est interne, elle dit la résonance de la parole accueillie en soi. Elle suppose

un bon vouloir qui prête une attention plus ou moins bienveillante à ce qui est dit, ne refuse pas d'entendre, comme l'indique très clairement le reproche de Jésus aux Juifs dans l'évangile de Jean: «Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage? Parce que vous n'êtes pas capables d'écouter ma parole?» (Jn 8,43). Par l'écoute, le ton de l'œuvre trouve un écho chez le lecteur, car le ton de textes appartenant au même genre littéraire ou à la même forme littéraire peut varier d'un texte à l'autre. Le ton n'est pas la voix de l'écrivain, ni son style, ni l'intérêt et la qualité du langage, mais sa manière particulière de s'exprimer, qui impose silence au langage commun en s'élevant au-dessus. Le lecteur attentif perçoit cet écart qu'il lui faudra préciser pour arriver à bien saisir la particularité du texte étudié. Mais plus que le ton, difficile à décrire, le lecteur entend d'abord les mots. Entendre un mot, c'est l'entendre surtout dans ses échos, dans ses infinis prolongements, en son milieu d'abord et dans la langue où il résonna, mais aussi en nous. L'écoute vigilante demande d'abord, dans la mesure où l'on travaille sur des textes anciens, de s'enquérir du champ d'écoute et de l'horizon visuel des anciens, de leur vision du monde qui, pour nous modernes, ne peut être au mieux qu'une entrevision, et de l'image qu'ils se faisaient du monde, puis d'aller jusqu'au parler de la parole, c'est-à-dire en son parler, et là trouver séjour.

L'exégète doit *habiter* le texte à expliquer et *être habité* par lui. L'habitation est apprivoisement lent du lieu, des choses, de l'environnement; elle est aussi reconnaissance silencieuse. La première parole que Jésus adresse dans l'évangile de Jean aux deux disciples qui le suivaient, la toute première parole qu'il prononce, est: «Que cherchez-vous?» La réponse des deux disciples est étonnante: «Rabbi, où demeures-tu?» «Venez voir», répond Jésus. «Ils vinrent donc et virent où il demeurait et ils demeurèrent avec lui ce jour-là» (Jn 1,38s). Ce court récit montre que toute recherche humaine ou religieuse est recherche d'un lieu de séjour, quête d'une demeure où l'on pourrait s'arrêter quelque temps, dans une retraite silencieuse, dans un dialogue où ne se prononce aucune parole.

La cohabitation calme et pourtant questionnante du critique avec son texte peut parfois *durer longtemps* et demande beaucoup *d'attention*. «Car, dans le texte, c'est le langage qui parle et nous devons par une attention vigilante, c'est-à-dire en le sollicitant, apprendre ce qu'il a à nous dire, ce qu'il dit, et non ce que nous disons et offrons comme réponse» (Heidegger). Quand le texte ne parle pas, reste muet, il faut savoir attendre, «faire face avec endurance à ce qui est digne de question» (Heidegger), élever l'écoute à la dignité d'une question, et dans le cas le plus favorable, la rendre plus méditante. Car l'exégèse relève de la «pensée méditante» et non pas de la «pensée calculante». L'écoute du texte est en soi l'humble acceptation des questions qu'il pose: il faut non pas étouffer ces questions, les faire taire, mais les mettre au contraire en exergue par une attention soutenue, et pour les comprendre, ne pas redouter de passer par le dépaysant. Car pour s'éclairer, il faut parfois chercher loin; croire moins à la magie des méthodes qui apporteraient une réponse garantie, qu'à la densité de la pensée. L'exégète n'est pas d'abord un utilisateur de méthodes; il est l'être pensant, qui se lève et se couche songeant au même, à ce qui est digne de question, ne sachant *a priori* d'où jaillira l'éclat, la lueur qui fera briller le texte. Se laisser questionner par le texte veut dire: s'ouvrir à son étrangeté, à toutes ses possibilités de sens; jamais le mettre à la question pour lui faire rendre «sa» vérité. Et «savoir questionner signifie: savoir attendre, même toute une vie» (Heidegger).

Durant son séjour auprès du texte, alors qu'il le regarde, l'écoute et y prête attention, l'exégète est habité par les *questions* que le texte et lui échangent, qui rendent son attente parfois fiévreuse, parfois languissante, parfois même désespérée. Attente néanmoins peuplée du désir de saisir, d'être saisir.

Pour pouvoir entendre un texte, le critique doit se traduire devant lui et questionner sur son origine, c'est-à-dire: à partir de quoi et ce par où le texte est ce qu'il est et comment il est, remonter vers la parole originelle qui s'est arrêtée dans les mots, pour arriver à ce vers quoi le texte questionne et donne à penser.

Questionner, c'est écouter les difficultés, prêter l'oreille à la parole où s'annonce ce qui va venir à la question fondamentale, à l'intuition. La rage d'avoir des explications, de vouloir tout savoir tout de suite jamais ne mène à un questionnement qui pense.

«Le texte est fait de moments différents, qui se distinguent et qui s'opposent (...): l'auteur, l'œuvre, le lecteur»[9]. Dans son interrogation, l'exégète ne cherche pas à se mettre dans la tête de l'auteur, ce qui serait un rêve insensé parce qu'impossible pour un texte biblique, mais à remonter de l'énoncé vers l'infinie possibilité des énonciations, à percevoir la rencontre du dit déjà avec l'infini du dire et à découvrir ce qui a rendu le texte possible, et ce qui fait que ce texte soit écrit et puisse encore maintenant se lire, se comprendre et s'écrire. Questionner, c'est donc suivre une trace remontant vers l'origine. Or, cette trace se perd souvent dans de multiples halliers, aussi faut-il pour la retrouver savoir contourner les premières questions, les transformer, les remettre perpétuellement en cause pour repérer les voix dont le texte est composé et, si possible, au-delà, l'énonciation qui l'a fait surgir. La rencontre de «l'intention de l'œuvre» et de «l'intention du lecteur» exige d'établir un questionnement du dehors et du dedans et de se tenir tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre. Le dehors est un recul, éloignement du texte; c'est une interrogation à partir du lointain, de l'étranger sans rapport très direct avec l'énoncé même du texte étudié. Le critique est alors très loin de la position d'énonciation normalisée, propre au scientifique; il bricole, laissant sa pensée errer dans le rêve, livrée à l'insensée générosité du jeu, et même au hasard. Mais interroger le langage, c'est aussi s'interroger soi-même, se mettre en question: c'est là le questionnement du

9 M. Blanchot, *De Kafka à Kafka,* Paris, Gallimard (collection «Idées», no 453), 1981, p. 23. Dans son essai sur *Les limites de l'interprétation* (Paris, Grasset, 1992, p. 28s), U. Eco définir aussi trois types d'intentions s'opposant parfois entre elles, et dont il faut rendre compte dans une approche interprétative du texte littéraire; *l'intentio auctoris, l'intentio operis* et *l'intentio lectoris.*

«dedans», l'interrogation portée au «soi» du critique, pour que, vis-à-vis du texte et en raison même du texte, il se remette en cause, perde ses préjugés et, dans le vide ainsi réalisé, il atteigne le premier seuil nécessaire à toute interrogation: un espace neutre où cependant la neutralité n'a pas cours. Refus de l'immédiateté et approche de la proximité, dans un tête-à-tête endurant où ne manquent ni l'angoisse ni la séduction.

De ses multiples questions, le critique d'un texte n'attend pas de réponse, qui est vérité de l'instant, mais de parvenir à *l'intuition* qui engendre la compréhension du texte. L'intuition n'est pas la réponse aux questions déjà posées; elle est le recueillement de toutes les questions en ce qui les a fait surgir; l'éclaircie qui les rassemble dans leur origine; l'idée-maîtresse qui leur donne sens et cohérence; là où l'intention jaillit comme source de la pensée, elle rassemble l'épars des questions dispersées. Elle est le point de rencontre, encore bien fragile, entre un texte et son critique, le premier véritable contact entre eux. Elle est l'orée de la connaissance, le premier élan vers la découverte, auquel le critique devra s'attacher et qu'il lui faudra pourtant soumettre à l'épreuve de l'analyse. Car l'intuition s'arrête, mais pour diriger, à la frontière et à la jonction des sens. Mais les sens possibles, maintenant entrevus, ne représentent pas encore la merveille du comprendre.

La *méthode* qui accompagnait jusqu'alors le critique n'en était pas une, au sens scientifique du terme; c'était un «chemin de bois» zigzaguant entre des buissons de questions. Le dire du mot traçait et frayait le chemin, et l'attention à la façon dont le texte demandait. Le chemin qui s'ouvrait par la question s'arrêtait soudain dans la clairière, dans l'éclaircie de l'intuition qui permettait de pressentir avec une certaine cohérence les sens possibles du texte, tout en lui gardant son caractère d'immigré, venu d'un monde de pensée bien lointain et bien étranger. L'interprète, passeur de textes, à la croisée de deux mondes, sans bouger de sa table, doit maintenant par une méthode appropriée au texte lui-même et à l'intuition pressentie, faire franchir des frontières interdites pour ranimer des langages et les ramener de

la mort à la vie, entre un passé qu'il faut reconstruire et un présent toujours à définir.

Mais quelle méthode choisir? L'exégèse biblique est aujourd'hui empoissée de méthodes que l'on applique assez souvent à un texte qui n'a pas encore été vraiment lu, entendu, ressenti. Le résultat est étrange: le critique prouve que sa méthode «fonctionne», sans toujours éclairer le texte lui-même. Prenons d'abord les trois méthodes le plus souvent utilisées aujourd'hui en critique biblique: la méthode historico-critique, l'analyse sémiotique et la narratologie. En caricaturant un peu, on pourrait dire que la méthode historico-critique élimine le *texte* en le coupant en morceaux ou en strates; qu'elle part à la recherche de *l'auteur* pour découvrir qu'il est introuvable, car il demeure incertain et mort; et que finalement elle présuppose que le *lecteur* ordinaire est incompétent lorsqu'il tente d'accéder au texte directement, sans passer par l'expert[10]. L'analyse sémiotique qui, quoi qu'on en dise, n'est pas plus dépassée que la méthode historico-critique, permet, lorsqu'elle est bien utilisée, c'est-à-dire par *a priori*, de bien faire ressortir le fonctionnement logique d'un texte. Mais, parce qu'elle ne tient pas suffisamment compte du passé du texte, de son histoire, et du présent du lecteur, parce qu'elle sépare parfois le fond et la forme toujours unis, parce qu'elle veut trop conceptualiser et tirer doctement son épingle du jeu, l'analyse sémiotique rate parfois le plus précieux, le plus singulier: la beauté, l'intériorité. Contre la «fière indifférence de la pensée frigide» (Jabès), contre la science de l'universel, le critique doit savoir avancer une pathétique du particulier. Certes, l'exégèse est dans la nécessité constante de justifier son existence devant les sciences. Elle pense y parvenir plus sûrement en s'élevant elle-même au rang d'une science; mais cet effort est l'abandon même de l'essence de l'exégèse qui «au sens le plus noble est un art plutôt qu'une science» (Gunkel). Dans le sillage de G. Genette, la narratologie a fait son

---

10 W. Vogels, «Les limites de la méthode historico-critique», dans *Laval Théologique et Philosophique* XXXVI/2, juin 1980, pp. 173-194, surtout p. 194.

apparition, depuis quelque dix ans, dans l'exégèse biblique. Cette dernière méthode a donné déjà quelques résultats prometteurs surtout lorsque les textes dans leur teneur finale sont marqués par la forte empreinte du narrateur (évangile selon Luc, Actes des Apôtres). Mais la majorité des textes bibliques, composés par des auteurs différents, à des moments différents, bien mal rapiécés le plus souvent, se prête mal à une analyse de type discursif. Alors, ne faudrait-il pas recourir à d'autres méthodes? à l'analyse philologique? Certes, le critique devra toujours tenir compte de l'évolution sémantique d'un terme, mais en analysant un texte mot à mot, blanc à blanc, espace à espace, on ne convainc pas, on radote. D'aucuns ont pensé recourir à la psychanalyse pour déchiffrer l'énigme d'un texte. Cette approche rend le lecteur de la Bible attentif à certains de ses éléments anthropologiques (anthropologie familiale surtout) et à repérer certains processus rédactionnels inaperçus ou incompris par les autres méthodes exégétiques, mais il est bien aléatoire de vouloir analyser ainsi un texte qui a été souvent remanié au fil des ans, selon des vues différentes. Maniée sans modestie, l'analyse psychanalytique d'un texte biblique tue bien souvent le désir et le plaisir d'aller au texte sans condition préalable, avec naturel et même dilettantisme. L'analyse rhétorique, qui en est à ses débuts, est diversement définie d'un côté et de l'autre de l'Atlantique: en Amérique du Nord, on tente d'utiliser la rhétorique ancienne pour expliquer les textes du Nouveau Testament; en Europe, on entend par «rhétorique» l'analyse structurelle du texte; l'une et l'autre méthode peuvent aider à la compréhension d'un texte; lorsqu'elles sont forcées, elles agacent et ne révèlent plus rien. L'analyse sociologique, enfin, permet d'entrevoir les conditions d'émergence d'un texte, ses conditions de possibilité, en le situant dans son contexte social, économique, politique, mais dit peu de choses sur son écriture même.

Le critique doit garder une méfiance constante à l'égard de toute méthode dont l'utilisation serait d'avance garantie de résultat. C'est le texte lui-même et l'intuition que le critique en a qui doivent commander la méthode, ou les méthodes à appliquer au texte. Le texte est pluriel: toute méthode sera bonne qui en

fera percevoir la richesse. Elle n'est pas donnée d'avance; elle est elle-même objet de quête, au moins dans son application qui devra laisser une grande place à l'imagination, si l'on veut qu'elle demeure adéquate à l'objet qu'elle poursuit: ouvrir pour un futur lecteur quelques fenêtres en direction d'un texte qui fait partie de l'héritage spirituel du passé, héritage toujours vivant, même en période de postmodernité, dans les civilisations occidentales.

La critique ne peut pas cependant demeurer dans les limites du savoir vérifiable par des méthodes appropriées; elle doit faire œuvre à son tour, et courir les risques de l'œuvre. Elle portera donc la marque d'une personne, de son *écriture*. L'interprète devra chercher un langage juste, loin du jargon pittoresque des sciences humaines, pour communiquer à d'autres les questions promises dans un texte apparemment forclos, pour les donner à voir. De Renan à Loisy, l'exégèse fut un art d'écrire; elle l'est encore chez de rares exégètes français qui s'efforcent d'accorder rigueur, précision, charme et invitation au rêve. Cette écriture se fait souvent à partir de notes anciennes, gardées en réserve, longuement mûries, qui sans abolir l'énigme du texte, le donnent à voir avec rigueur, tout en suscitant l'enchantement du lecteur. Car le critique peut être un logicien et un grammarien rigoureux, et être en même temps plein de fantaisie et de musique. Si une vérité se dégage d'une interprétation, celle-ci naît de son écriture, de l'événement qu'est l'écriture, qui se fait l'écho présent de dits ou récits anciens.

De l'emprunt à l'apport

L'exégète biblique, tout au long de sa démarche, mais surtout lors de son questionnement et de l'application des méthodes, emprunte à plusieurs sciences humaines, notamment aux sciences du langage et aux sciences historiques. L'interprétation, à son tour, enrichit la plupart des sciences auxquelles elle emprunte, en leur donnant d'accéder à la source, au texte lui-même, et d'opérer ainsi un véritable ressourcement. Quelques mots simplement sur cet emprunt et apport.

L'exégèse biblique *emprunte* à toutes les sciences du langage (paléographie, épigraphie, philologie, critique textuelle, rhétorique, analyse littéraire, etc.). Il serait fastidieux et inutile d'en faire la démonstration. Je m'en tiendrai donc à un seul exemple emprunté à la philologie tant décriée aujourd'hui par certains critiques qui se sont arrogé le monopole de la modernité, bricolée ces temps-ci en postmodernité, et relèguent facilement les philologues sous le tas de poussière que leur besoin d'érudition fait tomber des vieux livres qu'ils manipulent. Et pourtant il faut rappeler avec J. Starobinski que la philologie «résume tout ce qu'il peut y avoir de méthode en critique», et que le risque de l'interprétation doit prendre son appui, son appel dans un savoir historique et, si possible, objectif.

Que signifie l'expression: «les pauvres en esprit» dans la première béatitude que rapporte Matthieu: «Heureux les pauvres en esprit, car le Royaume des cieux est à eux»? Cette expression est inconnue de l'Ancien et du Nouveau Testament; elle est pourtant importante, ouvrant la série des neuf béatitudes compilées par Matthieu selon un modèle de composition qui vient d'être découvert dans les écrits de Qumrân[11]. L'exigence philologique interdit qu'une phrase soit imprudemment coupée de son texte, un texte de son contexte, mais l'interprétation peut intervenir à n'importe quel niveau de la réalité culturelle. Or, il se trouve que l'expression «pauvres en esprit», inconnue de la Bible, se rencontre dans les textes de Qumrân, dans la *Règle de la Guerre*: «Et par les humbles d'esprit (...) [sera] puni le cœur endurci; et par les parfaits de voie disparaîtront toutes les nations impies» (1 QM XIV,7), et peut-être aussi dans les hymnes en 1 QH XIV,7, mais la leçon est incertaine. Les «pauvres» ou «humbles» d'esprit, sont les membres de la Communauté, les observants de la Loi, ceux que l'on appelle encore «les pauvres, (objet) de la Grâce» (1 QH V,22), «les pauvres que tu as rachetés» (1 QM XI,9). La pauvreté spirituelle désigne donc à Qumrân une attitude d'esprit devant Dieu, qui attend tout de son

---

11 É. Puech, «4Q525 et la péricope des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu», dans *Revue Biblique* 98, 1991, pp. 80-106.

aide, qui se confie en lui seul. Pour Matthieu, par analogie avec ces textes de Qumrân, «les pauvres en esprit» sont ceux qui se considèrent devant Dieu comme des mendiants, qui savent donc qu'ils ne peuvent forcer le Royaume de Dieu, mais que c'est pour eux que Dieu instaurera son Règne. Car le présent «le Royaume des cieux *est* à eux», n'indique pas l'actualité de ce Royaume, mais la certitude que c'est pour eux, les pauvres, que cette promesse vaut.

L'exégèse biblique emprunte aussi aux sciences historiques, puisque la religion judéo-chrétienne est enracinée dans l'histoire. Un seul exemple, emprunté à l'histoire comparée des religions, et provenant d'un texte de Qumrân récemment publié[12]. En Mt 11, 3-6, à la question des disciples de Jean-Baptiste: «Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre?», Jésus répond par une séquence de bienfaits messianiques, tirée du livre d'Isaïe: «Allez rapporter à Jean ce que vous voyez: les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont guéris et les sourds entendent, les morts ressuscitent et les pauvres sont évangélisés». Or dans le texte de Qumrân, on lit que lors des temps messianiques, le Seigneur récompensera «les pauvres sur qui reposera son Esprit, il les honorera sur un trône de royauté éternelle (...) libérant les prisonniers, rendant la vue aux aveugles et redressant les courbés, et le fruit d'une bonne œuvre ne sera différé pour personne. Et comme Il l'avait dit, Il guérira les mortellement blessés et Il fera revivre les morts, Il évangélisera les humbles et Il comblera les pauvres, Il conduira les expulsés et Il invitera au banquet les affamés, et Il illuminera les instruits dans la gloire». On peut voir que la réponse de Jésus, dans l'évangile de Matthieu, appartient à un genre littéraire déjà connu de la tradition juive, qui regroupait en un tout les bienfaits messianiques annoncés par les Écritures.

On pourrait multiplier presque à l'infini les emprunts que l'exégèse biblique fait aux sciences avoisinantes, à leurs

[12] É. Puech, «Une apocalypse messianique (4Q521)», dans *Revue de Qumrân* XV/60, 1992, pp. 449-501.

conclusions, recevant d'elles bien souvent les conditions de son questionnement. «L'interprétation des écrits bibliques n'est pas soumise à d'autres conditions de compréhension que celles auxquelles toute autre littérature est soumise»[13]. Mais pour le chrétien, la Bible se distingue de toute autre littérature par le fait que la tradition et la prédication de l'Église la désignent «comme le lieu où je dois entendre ce qui décidera de mon existence»[14]. Si le contenu du message biblique peut être compris par les seules ressources d'une réflexion critique, «c'est au-delà de la compétence de l'étude critique que j'écoute la parole de la Bible comme une parole qui m'est adressée à moi, personnellement, et à laquelle je crois. C'est selon la terminologie traditionnelle, l'Esprit Saint, dont je ne saurais disposer, qui me donne cette compréhension personnelle»[15].

L'apport de la critique biblique aux sciences humaines, aux sciences de la religion et à la théologie, est loin d'être univoque; elle permet aux unes et autres de remonter jusqu'à la source, le texte lui-même, et de pouvoir à partir de là pratiquer un ressourcement; mais «plus d'un garde pudeur d'aller jusqu'à la source» (Char). Ce retour aux sources permet aux sciences humaines de mieux comprendre la majorité des œuvres littéraires, artistiques qui jalonnent le développement de la culture occidentale depuis quelque vingt siècles; et, au-delà, elle permet d'entrer dans plusieurs autres civilisations méditerranéennes ou proche-orientales et de s'enrichir à leur contact. Par son retour au texte lui-même, la critique biblique fait jaillir la source où s'abreuvent bien des sciences humaines, et où se sont abreuvés, avant elles, les arts et les lettres et presque toute la pensée occidentale.

---

13 R. Bultmann, *Foi et Compréhension I*, Paris, Seuil, 1970, p. 620.

14 R. Bultmann, «Zum Problem der Entmythologisierung», dans H. Reich (dir.), *Kerygma und Mythos II*, Hamburg-Volksdorf, 1952, p. 191.

15 R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et Démythologisation*, Paris, Seuil, 1968 p. 219.

Par son retour au texte, l'exégète biblique permet au chrétien de revenir près des sources de sa foi, sans jamais pourtant prétendre se substituer à la décision de foi et encore moins la forcer. Car si l'intelligence d'un texte ne peut s'accomplir qu'au moyen d'une appropriation lente et d'une interprétation méthodique, l'écoute avec foi de la parole de Dieu, l'intelligence spirituelle du texte proviennent de l'action de l'Esprit Saint qui «fait entrer dans la vérité tout entière» (Jn 16,13). En soulevant de multiples questions, en révélant souvent la multiplicité des sens, l'interprétation critique empêche la foi de se bétonner dans des dogmes qui ont souvent l'allure de pierres tombales. Elle oppose la nouveauté des sens entrevus aux réponses souvent surannées et incompréhensibles à la sensibilité moderne, offertes par les autorités ecclésiales. Le critique sait que la réponse, proviendrait-elle d'un magistère infaillible, ne peut apaiser les questions portées et promises par le texte. L'interprétation est un risque, mais «là où est le risque, là aussi croît ce qui sauve» (Hölderlin).

J'ai voulu donner dans ce court texte, comme avant un repas on offre le menu, un aperçu de ce que pourrait être l'exégèse biblique. Sur la carte offerte, je n'ai voulu présenter que quelques plats qui m'apparaissaient les meilleurs, pour mettre en appétit. Comme le bricoleur construisant son objet, avec art et technique, à partir de matériaux préexistants, le critique biblique élabore son texte à partir d'un autre texte, se bat sur des mots pour donner vérité aux mots, pour faire pressentir à un lecteur éventuel leur force d'interrogation. L'exégèse est la parole seconde, le texte issu du texte, qui n'a d'autre fonction que d'ouvrir des fenêtres en direction du premier texte pour le donner à voir, en le laissant à lui-même, tel qu'il est. L'exégèse est *deixis*; elle offre, un court instant, au regard du lecteur un texte autre que le sien, pour sa reconnaissance, puis s'efface avant que ne commence entre le texte et un autre lecteur un nouveau tête-à-tête endurant.